قراءتان للغرب في عصر الترجمة الاول وفي عصر الاحياء العربي

مجدي عبد الحافظ(*)

يظل الغرب هو نفسه كما كان في الماضي باعتباره يمثل الآخر الخارج عن الذات، وباعتباره أيضاً المرآة أو المحك الذي عليه نشاهد مدى قوتنا وبأسنا في كل عصر. إلا أن الغرب في هذه الحالة ليس هو الآخر الجامد، بمعنى انه ليس جزءاً من الطبيعة الصامتة حولنا، إنه يتغير هو الآخر، ويقيس على تخلفنا وتقدمنا مدى ما حققه هو أيضاً من حضارة وتقدم. إن حركة التاريخ تشملنا وتشمله ولا تجعله يستقر على حال، فهو ليس موضوعاً لتأملنا فقط، فهو ذات أيضاً تحيلنا الى موضوع لتأملها. وحيث إن تخلفنا وتقدمنا مرتبطان بمقارنة أنفسنا به سواء في الماضي أو في الحاضر تبعاً لظروف كلينا التاريخية والحضارية، فإن تلك المقارنة مشروطة بظروفها الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية والعلمية والثقافية وبالإجمال تبعاً للشروط الحضارية التي نعيشها. كما أن المقارنة التي نزعم القيام بها الآن بين قراءة العرب للغرب في عصر الترجمة الأول وبين قراءتهم له في عصر الاحياء العربي ستربط إلى أقصى حد بشروط واقعها الحاد الذي لا يخفى على أحد. ما سنقوم به سنحاول بقدر الإمكان أن يكون قراءة وليس مقارنة، فالمقارنة تفترض الثبات والجمود بين طرفين مهما ادعى المقارن بغير ذلك، أو على الأقل سنحاول تجميد لحظة تاريخية معينة لنسلط عليها الضوء، وربما المجهر، بينما القراءة تظل دائماً محاولة لقراءة الشيء، ولاسيّما أن القارىء يتمثل عند القراءة واقعه، حتى يصبح هذا الواقع حاضراً باستمرار لا يغيب ولو للحظة. القراءة هي البحث في المقروء عن الأنا ومشكلاته، عن الذات كجزء من الأمة، وتحديات الواقع والمستقبل المرتقب، هي محاولة للبحث عن حلول، عن مخرج أو ربما عن مهرب. ومن هنا يأتي طموحنا إلى أن تكون دراستنا تلك عبارة عن قراءة ثالثة لقراءتين للغرب يفصلهما أكثر من عشرة قرون عندما سلك أسلافنا ـ سواء في عصر الترجمة الأول في القرن الثامن الميلادي أو في عصر الاحياء العربي في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات

(*) كاتب وباحث من جمهورية مصر العربية.

القــرن العشرين ـ نفس الـطريق: قــراءة منجـزات الغـرب الفكريـة، وعلى الـرغم أن القراءة تـظل مجرد قـراءة مهما تبـدل القـارئـون إلا أن الشروط التي تمت فيهـا القراءتـان تختلف الى أقصى الحـدود. وهـذا مـا سنحــاول الاقــتراب منــه الآن، إلا أنـه أو لعله من الأوفق أن نوجه عناية القـارىء إلى أننا في بحثنـا هذا لا ندّعي تقديم كل ما يمكن قوله في الموضوع، بل ما نقوم به هو مجرد إثـارة بعض رؤوس الموضـوعات التي وجدناها من وجهة نظرنا تكتسب أهمية تفوق غـيرها، حيث إن الموضوع الذي نحن بصدده يحتمل كثيراً من الاجتهادات والآراء، بالإضافة إلى أن معـالجته تحتـاج إلى جهـود فريق كـامل للبحث، لا إلى جهـود باحث واحد. قراءتنا التي نزعم القيـام بها إذن ستعتمـد هنا عـلى الترجمـات التي تمت في كلا العصرين بـاعتبار أن تلك الترجمات كانت الطريق المباشر في قراءة الغرب، وقبل أن نبدأ سيكون من المناسب أن نلقي نـظرة على تاريخ الترجمة في الشرق العربي، الامر الذي يتيح لنـا الاطلاع على البدايات الأولى لهـذا التواصـل محاولـين إلقاء الضوء على الكيفية التي تمّ بها هذا التواصل عبر المــدارس التي انتشرت في هـذه الآونــة ومن خـلال الأعلام الذي ساهموا بجهود كبيرة في هذا المجال.

تاريخ الترجمة في الشرق العربي

قبل أن نشير الى ترجمة العرب للحضارات الأخرى يحسن أن نتعرض لنبذة تاريخية عن طبيعة هذه العلاقة التي ربـطت بينهم وبـين الشعـوب الأخـرى في هــذا الـوقت المبكر، حيث إن الـموقـع الجغـرافي للجـزيـرة العربية الذي توسط بـين الامبراطـوريتين المتحـاربتين الفارسية والرومانية، ساعد العرب عـلى الاطلاع عن قرب على علوم كلتا الامبراطوريتين وثقافتهما، وذلـك عن طـريق مملكة الغسـاسنـة عــلى حـدود الـدولـة الرومانية، ومملكة الحيرة على حدود الدولة الفارسيـة، إن طبيعـة العلاقـة التي قامت بـين الامبراطـوريتـين، وهي علاقة منـافسة تخللتهـا الحروب المتعـددة، أدت بشكـل غير مبـاشر إلى عملية نقـل ثقافي وحضـاري. فنجد مثلاً أنه في أعقاب هزيمة الامبراطور يـوليانـوس في عـام 363 م[1] انتقلت مدرسـة نصيبـين Nisibe إلى الرُّها Edessa بعـد أن سلمت المدينـة للفرس[2]، وفي أعقـاب ذلك تـأسست في الرُّهـا عام 373 م مـدرسـة أصبحت مركزاً للكنيسـة ذات اللسان السريـاني. مع الوضع في الاعتبار أنه في هذه الحقبة كان الخلاف على طبيعـة المسيح عـلى أشده، الأمـر الذي خلق صراعـا فكرياً حاداً وهذه هي تقريباً الحقبـة التي تشكلت فيها المـذاهب المسيحية المعـروفة؛ وقـد دفع هـذا الصراع بعض الفرق إلى النظر العقـلي والتأمـل الفلسفي، بل والإستعـانـة بـالفلسفة اليـونانيـة، ونستـطيـع أن نميـز بوضوح ثلاث فرق تصارعت فيما بينها:

أولها: الملكائية او الملكانيـة، وتعتبر أقـدم المذاهب المسيحية، ويبدو أنها كانت المسيحية الرسمية في ذلك العهد، إذ فصلت الجوهر عن الأقانيم وأصبح المسيح لديها هو «اللاهوت والناسوت»[3] معاً. وظهـرت تلك العقيـدة في صورتهـا الكاملة عـلى يـد أريـوس تلميذ ماربطرس، معلنة التثليث واضحاً.[4]

ثـانيها: اليعـاقبة، وقـد وقفوا مـوقفـاً وسـطاً بين الملكانيين والنساطرة، وقرروا أن طبيعة المسيح واحدة ولا تقبل التجزئة، اذ اتحد اللاهوت بالناسـوت اتحاداً كاملاً في الهوية في شخص المسيح.

ثالثها: النسطورية التي تعتـبر أهم الفرق المتنـازعة للدور الذي لعبوه كما سنعرف فيما بعد. وقد تأسست الفرقة في انطاكية على يد معلمين أحدهمـا ديودورس، والآخر تيودورس المصيصي[5]، وكان من أكبر المؤيدين لهـذا المذهب نسـطوريوس الـذي عاش أواخـر القرن الرابع الميـلادي والنصف الأول من القرن الخـامس[6] والـذي أخـذت الفـرقـة تسميتهـا ـ فيـما بعـد ـ من اسمـه[7]، نظراً لـلاجتهادات العميقـة التي قـام بها

لتأكيد المذهب. وكانت وجهة نظره تتلخص في أن الاتحاد بجسد المسيح لم يتم عن طريق الامتزاج كما قالت الملكانية، ولا عن طريق الظهور كما قالت اليعاقبة، ولكن كإشراق الشمس في كوة، أي اتصال معنوي فقط، وما صدر عن المسيح بعد اتصاله باللاهوت يكون صدوره عن المشيئة الإلهية، فليس ثمة وحدة في الهوية أو في الطبيعة وإنما ثمة وحدة في المشيئة.

ونفهم من تلك المناقشات التي انصبت على طبيعة المسيح مدى اتساع الخلاف في وجهات النظر بين الفرقاء ومدى حجم الصراع الذي أخذ أبعاداً جديدة، في أعقاب تعيين أكبر المتشيعين لهذه الحركة نسطوريوس ـ نفسه ـ أسقفاً للقسطنطينيه عام 428 م، وعقب اشتداد وطيس الخلاف عقد مجلس ديني بمدينة افسوس عام 431 م، ليقرر هرطقة نسطوريوس وأتباعه[8]، الأمر الذي دفع زعماء النساطرة للهجرة، فبعضهم هاجر إلى الإسكندرية، والبعض الآخر إلى الرُّها وأخذوا ينشرون مذهبهم، الأمر الذي حمل الامبراطور البيزنطي زينون Zénon في عام 489 م على إغلاقها بحجة تطرفها[9]، فيهاجرون إلى بلاد فارس وعلى رأسهم بارسوما عام 497 م، وهو الذي وثّق علاقته مع فيروز ملك الفرس، الأمر الذي ساعدهم على تأسيس مدرسة أخرى في نصيبين[10]، لتصبح مركزاً لتعاليمهم. وبهذا بدأت صفحة في التواصل الحضاري بين الغرب والشرق، إذ أخذ النساطرة يتجولون في غرب آسيا، وفي بلاد العرب، وينشرون تعاليم المسيحية على مذهبهم مستعينين على بث أفكارهم بأقوال ومذاهب منتزعة من الفلسفة اليونانية. وهذا الاهتمام الديني هو الذي جعل «كل مبشر نسطوري بحكم الضرورة معلماً في الفلسفة اليونانية. ولهذا قاموا (كما فعل تيودوروس المصيصي) بترجمة كتب كثيرة، ومنها كتب أرسطو طاليس، إلى السريانية، وقاموا بالتعليق عليها لأهميتها في فهم المسائل اللاهوتية العويصة التي يبشرون بها بين أوساط أجنبية عنهم؛ لذا كانت استعانتهم بالفلسفة ومباحث التأمل ضرورة لا غنى عنها. وكانت تلك هي النواة الأولى لانتقال الفلسفة اليونانية للشرق، ولاسيّما فلسفة أرسطو طاليس والأفلاطونية الجديدة. ومن هنا كان النساطرة هم المؤهلين ليقوموا بدور المترجمين لينقلوا هذه الفلسفة من السريانية الى العربية فيما بعد»[11]. وإلى جانب هجرة النساطرة وتأسيسهم لمدارسهم في الشرق، فقد كان لليعاقبة أيضاً مدارسهم مثل أنتيوش Antioche وأميدا Amida، وكانت هذه المدارس بالإضافة لمدارس النساطرة «مكرسة لعلم اللاهوت، وإلى جانب الدراسات الدينية الخالصة، كان يسمح أيضاً بدراسة بعض العلوم الدنيوية، والفلسفة، والبلاغة، والنحو، والرياضيات والفلك والموسيقى والطب، وفيما يتعلق بالفلسفة نعرف أن الفلسفة الأرسطية ومنطقها على وجه الخصوص كانا يهيمنان على الدراسات»[12].

وعن تاريخ الترجمة إلى العربية فيما قبل عصر المأمون تجدر الإشارة إلى خالد بن يزيد حاكم مصر في العهد الأموي كان لديه ولع بالكيمياء والعلوم الطبيعية، بل كتب هو أيضاً في الكيمياء، اذ أمر بعض علماء الإسكندرية بترجمة بعض الأعمال في الكيمياء والطب من اليونانية والقبطية[13]. ويؤكد د. مدكور أن تلك الترجمات هي الأولى التي ظهرت في العالم العربي مستنداً في ذلك على اعتقاد النديم في الفهرست، وهو بهذا يعارض قول ابن خلدون من جهة وجوردان Jourdan من جهة أخرى بأن «عناصر إقليدس» هو أول كتاب يوناني ترجم الى العربية بناء على أوامر المنصور، وهو يؤكد طول باع إبن النديم في هذا المجال، وأن خالداً سابق على الترجمات في عصر الدولة العباسية، ويضيف: ان هناك خليفة آخر كان أكثر الخلفاء الأمويين اهتماماً بالعلوم، وهو عمر بن عبد العزيز الذي أمر بترجمة بعض العلاجات الطبية؛

إلا أنه يستطرد: إنه مع كل ذلك فهذه الترجمات كانت جزئية ولا تروي الظمأ، ولم يكن لها تأثير كبير[14]؛ ومن أوائل ما ترجم من السريانية الى العربية كتاب في الطب وضعه باليونانية كاهن مسيحي من الإسكندرية يدعى أكرون، وقام بترجمته طبيب يهودي يتحدث السريانية وهو ماسر جويه البصري في عام 683 م[15]. والحق أننا إذا نظرنا لمجمل اجتهادات د. سامي النشار وأخذنا مأخذ الجد ما قاله ابن كثير من أن الفلسفة والمعارف اليونانية قد نقلت في المائة الأولى، وما نقله أيضاً الشيرازي عن المطارحات للسهروردي من أن المتكلمين الأوائل كأبي الهذيل العلاف وهشام بن الحكم وغيرهم معرفة واسعة بالفلسفة اليونانية بالإضافة لمصطلحاتها، ولاسيّما حينما يذكر نقدهما لأرسطو، وأيضاً لما نقله عن صاعد الاندلسي في قوله ان ابن المقفع (الإبن) الذي عاش في منتصف القرن الثاني الهجري، قد ترجم كتاب قاطيغورس لأرسطو[16]، أمكننا الاطمئنان الى الفكرة القائلة إن حركة الترجمة والاتصال بالحضارة اليونانية - على وجه الخصوص - قد بدأت مبكراً وقبل العصر العباسي بكثير. ولا نستطيع التقليل من أهمية الدور الذي لعبته المدارس الفكرية المختلفة على امتداد المنطقة لأنها كانت النواة التي على شاكلتها أسس المأمون «بيت الحكمة»، فظهرت مدارس كثيرة ومتنوعة وانتقلت مراكزها الأساسية تبعاً لطبيعة المرحلة السياسية التي حكمتها، فيذكر لنا المسعودي انتقال مجلس التعليم من أثينة الى الإسكندرية ثم جعل أغسطس التعليم بمكانين: الإسكندرية ورومية، ثم نقل ثيودوسيوس التعليم من رومية الى الإسكندرية، ثم انتقاله في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز من الإسكندرية الى أنطاكية ومنها الى حران في عهد المتوكل[17]. ولقد ذكرنا بعض هذه المدارس مثل الرُّها التي برع فيها ايباس، وهو أول من نقل مختصر فرفوريوس في المنطق إلى السريانية، وبروبيس الذي يغلّب كوربان الفكرة القائلة بأنه أول من ترجم الأعمال الفلسفية الإغريقية للسريانية[18]وفروبوس هو الذي علق على كتب أرسطو طاليس وأصبحت تعليقاته أهمّ الشروح التي يعود إليها طلاب المنطق في العالم السرياني[19]. وظهر هيبا في القرن الخامس، وبروبا وأبو القشقري من القرن السادس[20]، كما ظهرت أسماء أخرى مثل اثناسيوس بلد الأسقف اليعقوبي عام 684 م، وأيضاً يعقوب الرهاوي الذي صار أسقفاً للرُّها في نفس السنة 684 م وجورجيس الذي عين أسقفاً للعرب عام 686 م[21]، وفي العصر الإسلامي الأول ظهر من النساطرة سلوانوس القردي، وحينا نيشو الأول الجاثليق، ثم سمعون الراهب المعروف بطيباوية الطبيب. ومن اليعاقبة سويرس سيبوخت وتلميذاه اثناسيوس البلدي وأيوب الرهاوي ثم سرجيوس أسقف العرب بمنطقة حوران بسورية أما في القرن الثامن الميلادي فقد كان من مترجمي وشراح أرسطو مارابا ويوشع بخت، ودنجائم طماوس الأول الجاثليق[22]. وتعتبر مدرسة جند يسابور Gonde - Shapour من أهم المدارس للدور العظيم الذي لعبته، وقد أسسها الحاكم الساساني كسرى انوشروان (521 م - 579 م). ولقد كان أغلب أساتذتها من السريان؛ وإذا وضعنا في الاعتبار أن الامبراطور جستنيان قد أغلق مدرسة أثينا في عام 529 م[23]، وأن سبعة من آخر الفلاسفة الأفلاطونيين قد لجأوا إلى إيران، أمكننا معرفة حجم الدفعة التي تمت لهذه المدرسة بفضل العلماء المهاجرين الذين أمرهم كسرى بتأليف كتب الفلسفة أو نقلها إلى الفارسية، وبذا نقلوا المنطق والطب وكتباً أخرى كثيرة. ولعل موقع هذه المدرسة في خوزستان، جنوب الامبراطورية الإيرانية، قد ساهم في أن تزدهر فيها مدرسة علمية جامعة لعلوم المنطقة من يونانية وسريانية وفارسية ثم اختلطت بالعلم الآتي من

الهند[24]. وجدير بالذكر أنه كان ضمن مشاهير مدرسة جنديسابور قبل الإسلام طبيبان من العرب هما الحارث بن كلده وابنه النضر[25]. ومن نفس المدرسة أحضر الخليفة المنصور الطبيب جورج بختوش، وكان إسم سرجيس الراس عيني (المتوفى في 536 م) الطبيب والفيلسوف يهيمن على سماء الفكر، بنشاطه المكثف[26]، فعلى الرغم من انتسابه لمدرسة جنديسابور ومولده بالعراق، إلا أنه كان رمزاً للربط بين المدرسة التي ينتسب اليها وبين مدرسة الإسكندرية التي أتقن فيها اللغة اليونانية ودرس فيها الكيمياء والطب، وكان مؤلفاً ومترجماً من أعظم كتاب اليعاقبة، إذ ترجم الجزء الأعظم من مؤلفات جالينوس الطبية، وأعمال أرسطو المنطقية؛ وكانت مؤلفاته في الطب والفلسفة منتشرة بين النساطرة واليعاقبة على السواء[27]. وقد ظهر من اليعاقبة السريان أيضاً أخوديما الذي عين أسقفاً في تغريط عام 559[28]، وبود مترجم كليلة ودمنة إلى السريانية، وأيضاً سبوخت (المتوفى في عام 667 م) وجاك الرهاوي (633 ـ 708 م وأيضاً جورج (بطريرك العرب المتوفى في 724 م)؛ ويعتبر بولس الفارسي من أهم الكتّاب والمترجمين السريان، وقد كتب رسالة في المنطق ووجهها الى العاهل الساساني كسرى انوشروان[29]. ولا ننسَ أنه من نفس المدرسة جاء يوحنا ابن ماسويه في أول القرن الثالث حيث عينه المأمون رئيسا لبيت الحكمة عام 215 هجرية ومنها أيضاً انتقل رئيسها جورجيس بن بختيشوع إلى بغداد.

وتعتبر مدرسة الإسكندرية واحدة من المدارس الهامة في ذلك الوقت خاصة لبراعة أعلامها في الطب والفلسفة، مثل يوحنا فيلوبونس (المعروف بيوحنا النحوي) في النصف الأول من القرن السادس وكان من متأخري الذين علقوا على أرسطو طاليس، كما كان من أوائل من درسوا الطب في مدرستها إذ كان بها وقت إغلاق مدارس أثينا في عام 529 م، وشهرة الإسكندرية في فروع العلوم الطبيعية وفي الطب والكيمياء والرياضيات كانت تملأ الآذان،[30]. فلا غرو! فقد عرفت الفيلسوف يوحنا الإبامي، وكما رأينا، درس فيها الفيلسوف الطبيب سرجيوس الراس عيني، كما ظهر بها في أوائل القرن السابع اصطفن الإسكندراني، بالإضافة إلى الطبيب بولس الاجانيطي و اهرن[31]. وإذا تحدثنا عن المدارس العلمية فلا تفوتنا الإشارة إلى مدارس النحو والصرف العربية، وذلك للدور الكبير الذي لعبته، فلقد تأسست مدرسة البصرة في عام 636 م ويعتبر الخليل واضع علم العروض ومصنف أول معجم بالعربية (كتاب العين) أكبر معلمي المدرسة، وقد تأثر به تلميذه سيبويه وكذلك كان تأثيره في سائر ممثلي المدرسة [32]، [33]، ومدرسة الكوفة التي تأسست بعد مائة عام من تأسيس مدرسة البصرة، وكان أبرز ممثليها المفضل الضبي 876 م)، والكسائي (805 م) والفراء (822 م) وابن السكيت (858 م) ثم ثعلب (904 م)[34]. وتعتبر مدرسة بغداد التي قامت على التوفيق بين نزعتي مدرسة البصرة والكوفة إحدى هذه المدارس الهامة، ويعتبر ابن قتيبة (889 م) في طليعة ممثليها[35].

الترجمة في عصر المأمون:

ويؤسس المأمون (786 م ـ 833 م) أول معهد للترجمة والنقل في العالم العربي (بيت الحكمة)، وكانت مهمته تنسحب على إقامة المترجمين وحفظ أعمالهم[36]، ويسند المأمون في عام 215 هجرية إلى يوحنا بن ماسوية المتوفى في (243 هجرية 857 م) رئاسة بيت الحكمة[37] وقد ألف كتباً في الطب بالسريانية والعربية، وكان يحظى باحترام العباسيين وإجلالهم[38]، ويخلفه أشهر تلاميذه حنين بن إسحق (194 هجرية 260 هجرية 809 ـ م 873 م) أنبغ أساتذة المدرسة وأشهر مترجميها على الإطلاق. وقد استعان

بفريق من المترجمين الأكفياء، وعلى رأسهم ابنه إسحق بن حنين (المتوفى في 910 م)، وابن اخته حبيش بن الحسن[39]، والمترجم الصابئيّ الكبير ثابت بن قره الحرّاني، وقسطا بن لوقا النصراني البعلبكي وعدد آخر كبير من المترجمين[40]، وتعتبر مدرسة حنين بن إسحق في الترجمة غاية في الدقة والانضباط، ولقد اشتغل زماناً بالترجمة من اليونانية إلى السريانية، واشتغل بنقل إيساغوجي لفرفوريوس وارمانوطيقا لأرسطو طاليس، وجزء من انالوطيقا، ومقالة أرسطو في الروح، وجزء من الميتافيزيقا، وتلخيصات نيقولاوس الدمشقي وديوسقوريدس وبولس الاجانيطي وابقراط[41]. وكان منهج مدرسة حنين بن إسحق يعتني عناية فائقة بالنص المراد ترجمته، ومحاولة رؤيته على ضوء مخطوطات أخرى غيره؛ واذا لم يتوفر سوى مخطوطة واحدة روجعت الترجمة مرة أخرى على ضوء المخطوطات الجديدة[42]، هذا بالإضافة الى الدقة في دراسة نسبة أي مؤلّف الى صاحبه، بمقارنته بمؤلفات سابقة لنفس المؤلف[43]. وهكذا تهيأت في اللغة العربية كل المصطلحات التقنية في الدين والفلسفة وأصبحت الاستعانة بالقاموس اليوناني من قبل المفكرين المتأخرين تدفع إلى السخرية[44]، وبعدما شاعت تلك المصطلحات وأصبحت جزءاً من الثقافة العربية. والملاحظ على منهج الترجمة وخطتها في بيت الحكمة أنها كانت تترجم بشكل متكامل فنجد مثلاً أن أفلاطون وأرسطو قد ترجما بصورة كاملة[45]، وهذه الترجمات لم تمنع أن نرى أكثر من ترجمة لعمل واحد كالقوانين لأفلاطون، وقد ترجمه حنين بن إسحق ثم يحيى بن عدى، بالإضافة إلى تيماوس الذي ترجمه إبن البطريق ثم حنين بن إسحق وآخرون [46]، «ولوحظ في هذه الآونة ضعف المترجين في اللغات التي يترجمون اليها مثل ابن البطريق وابن نعيمة، ولذا كان هناك مصححون ومراجعون، فيما عدا بعض الاستثناءات مثل قوستا بن لوقا البعلبكي الذي كان يعرف جيداً اليونانية والسريانية والعربية، وكذلك حنين بن إسحق. وللحصول على المخطوطات التي ترجمت كانت هناك بعثات رسمية وأخرى أهلية إذ أرسل الخليفة المأمون البعثة الأولى مكونة من الحجاج بن مطر وابن البطريق من بيت الحكمة مع آخرين إلى بيزنطة، وقاموا بالاختيار بين المخطوطات التي عثروا عليها وعادوا وقدموها للمأمون الذي كلفهم بترجمتها. وهناك بعثات أخرى من الممكن تسميتها بالأهلية، إذ أرسل الإخوان شاكر - وكانو من العلماء الأغنياء - بعثة ضمت مشاهير المترجمين وعلى رأسهم حنين بن إسحق، وينقل د. بدوي عن ابن النديم أنهم قد جلبوا كتباً هامة ونادرة في الفلسفة والهندسة والموسيقى والحساب والطب، هذا وقد أسند أولاد شاكر ترجمة هذه الكتب لكبار مترجمي بيت الحكمة، وكانوا يدفعون حوالى خمسمائة دينار شهرياً للمترجم في ذاك الوقت[47]. بالإضافة إلى أن المترجمين أنفسهم كانوا يجلبون المخطوطات لحسابهم الخاص، كما فعل الكثيرون. زد على ذلك ما كان بداخل المدارس المرتبطة بالأديرة النسطورية أو اليعقوبية من مخطوطات[48]. وعلى الرغم من اختلاف دوافع تلك البعثات فإن الملاحظ أن الترجمات الأولى كانت لعلوم تلمس مباشرة الممارسة العملية والحياة اليومية [49]؛ وكثيراً ما كان يحدث بعض التعديلات والتصحيحات للمترجم، ولاسيما فيما يتصل بالعلوم، فكتاب المجسطي لبطليموس الذي قام بترجمته كثير من النقلة قيل عنه إن المأمون قد صحح كثيراً من حساباته وقياساته لمحيط الأرض والدرجة الأرضية، فكانت أرصاد علمائه أول أرصاد في الإسلام، وقد سموا مجموع ارصادهم «الرصد المأموني»[50]. في الحقيقة انه كانت هناك كما أسلفنا ترجمات منذ القرن الأول الهجري، إلا أن الدفعة الحقيقية لهذه الترجمات لم تتطور وتتعمق إلا في بداية القرن الثالث الهجري، هذا القرن الذي شهد اندفاعاً واسعاً نحو الثقافة

والعلم والحضارة بالإضافة إلى التدوين. والسؤال الذي يلح علينا الآن: لماذا القرن الثالث الهجري على وجه الخصوص؟

كان القرن الثالث الهجري يتسم بحراك اجتماعي غير مسبوق تبعاً لطبيعة تطور الصراع الاجتماعي والإيديولوجي الذي ظهر على أرض الواقع في شكل ثورات وهبّات جماهيرية، أو في شكل حركات شعوبية، ومذاهب وفرق مختلفة. هذا التطور دفع دولة الخلافة العباسية إلى التحرك على مستويين في غاية الأهمية للتصدي للحركة الاحتجاجية الضخمة التي ظهرت في شكل شعوبية، وذلك لإقامة بناء ثقافي شامل أصبح في هذه الآونة ضرورة تاريخية، المستوى الأول ـ كما نرى ـ دفاعي تمثل في بناء الماضي العربي الذي واجه هجوم الحركات الشعوبية مرة أخرى على أساس علمي تمثل في «التدوين» ـ الذي بدأ عملياً من القرن الثاني الهجري ـ وعلى مستوى آخر تمثل في فهم المفاهيم الإسلامية وتعميقها عن طريق فلسفات الشعوب الأخرى وتراثها، وتمثل هذا في «الترجمات» للتصدي لهذه الحركات بنفس أدواتها حتى تصبح المواجهة أكثر فعالية وتسفر عن نتيجة في صالح الاتجاه العام الذي شدد كثيراً على العقل في هذه المرحلة، ومعنى هذا أن العقل كان حاضراً، بل كان جوهر الدعوة الإسلامية منذ البداية، فارتبطت الثورة الإسلامية بالتجارة باعتبارها تقع على رأس الأنشطة الاقتصادية في هذه الآونة (رحلتا الشتاء والصيف) وبالتالي لعبت العلاقات التجارية التي ربطت العرب بالعالم الخارجي دوراً إيجابياً فجعلتهم منفتحين على العالم بحكم هذه العلاقات التي نمت داخل السوق المفتوحة بين أقطار العالم. هذا الواقع جعل من الحضارة الإسلامية ذات الاساس التجاري، حضارة عقلانية ومنفتحة (أطلبوا العلم ولو في الصين). التمسك بالعقل إذن باعتباره نقطة انطلاق منذ بداية الثورة الإسلامية هو نفسه الذي جعل الدولة الإسلامية تطيح بالجمود القديم الذي تمثل في شكل المؤسسات العتيقة، وجعل المسلمين يتبنون النظم الأكثر حداثة في الممالك الأخرى. وهكذا هدم الإسلام بعقلانيته النظام الهرمي الكهنوتي القديم، وإذ كان يسعى لبناء الجديد فقد كان متفتحاً لكل ما هو نافع في الحضارات الأخرى[51]. لذا نرى أنه من التعسف أن يفسر المستشرق بيكر استعانة الإسلام بالفلسفة اليونانية بمحاولة إيجاد عالم عقلي إسلامي يقف في وجه الغنوص ومنهجه الذوقي لكي يفسر حماسة المأمون لترجمة علوم اليونان وهي علوم عقلية تستند إلى النظر العقلي لا إلى التأمل الباطني والتذوق للمعارف الربانية على طريقة غنوصية واضحة[53].

ووجه التعسف هنا يستند إلى ما أوضحناه منذ قليل من أن العقل كان ركناً أساسياً في بناء الدولة الإسلامية. التحرك الذي قام على أكتاف الدولة إذن كان من نتيجته أن يشجع الخليفة المأمون الاتجاه الاعتزالي الذي يغلب العقل على النقل، ويدفع في اتجاه أن تتخطى الدولة العباسية الصعوبات الكثيرة التي كانت تواجهها. والمسألة لم تتم بسهولة ويسر، ولكنها جاءت نتيجة لخوض صراع فكري حاد بين القوى المحافظة ذات المصلحة المباشرة في الإبقاء على القديم والقوى التي رأت في إعادة ترتيب الأوضاع خير معين على تخطي الصعوبات، وهي نفس القوى التي خاض المأمون صراعه بها ومعها. تمخض عن القرن الثالث إذن في خضم هذه الصراعات على المستوى النظري تحوُّل الزهد إلى حركة صوفية ظهر فيها بعض الاجتهاد الذي أصبح فيما بعد نواة لمنهج التأويل الذي اعتمده المتصوفة خاصة فيما اتصل بمقولة الظاهر والباطن. وفي نفس القرن أيضاً كانت بداية انفصال الفكر الفلسفي عن أحضان علم الكلام المعتزلي ليأخذ مساره المستقل فيما بعد كنتيجة طبيعية لمجمل الأحداث في الواقع الاجتماعي. وما نستنتجه هنا أن طبيعة الأحداث في القرن الثالث قد

فرضت على الثقافة العربية في مرحلة نموها وتطورها أن تتفاعل تفاعلاً خلّاقاً وعميقاً مع مجمل الإنتاج الحضاري للشعوب الأخرى، وعلى وجه الخصوص والتحديد الفلسفة اليونانية. ويرى بعض المستشرقين أن أعظم ما قدمه العرب إلى العالم الغربي هو حفظ ذلك التراث اليوناني من الإندثار حينما نقله العرب للغرب في القرن الثاني عشر الميلادي بفضل الجهود التي بذلها المترجمون بمدرسة طليطلة الأندلسية.

حركات الترجمة في العالم العربي في العصر الحديث:

ولكي يتقدم بحثنا سنحاول أن نتحدث عن حركات الترجمة في العالم العربي في العصر الحديث، وكانت بدايتها عند أول احتكاك حضاري بالغرب تم في القرن الثامن عشر وعلى أثر الحملة الفرنسية في 1798 م، إذ ولد هذا الإحتكاك نوعاً من الانفصام الفكري يمكن أن نستنتجه من كتابات الجبرتي حينما يقف بكل قوة ضد الاحتلال الفرنسي الغريب عن البلاد، إلا أنه في مواضع أخرى يشيد ببعض الإجراءات والعلوم والمناهج الفرنسية، ويحاول من وقت إلى آخر المقارنة بينها وبين ظلم المماليك وتعسفهم، حتى إن الحملة أثرت في كتابته، إذ كانت كتابة الجبرتي «في تاريخه بعد الحملة أدق وأكثر نقداً لسير الحوادث ورجالها مما كانت عليه قبل الحملة..[54]». وهو هذا الانفصام الذي تولد عن اكتشاف مثقفي هذا العصر للغرب وقد سار خطوات كبيرة نحو التقدم حينما استند على العقل وحده، وعن محاولتهم في نفس الوقت مسايرته وهم متمسكون بشريعتهم. وبعبارة أخرى تولد الانفصام عندما أرادوا مسايرة التقدم الذي أحرزه الغرب وفي نفس الوقت التمسك بتراثهم الفكري والديني على ما هو عليه. ثم تجددت هذه الفكرة مرة أخرى حينما أراد محمد علي، حاكم مصر الجديد (1805)، أن يبني مصر على أسس التقدم الحديث فأرسل بمبعوثيه إلى فرنسا واستقبل منها خبراء وفنيين للمساعدة في إقامة هذا البناء الجديد للدولة، ونتذكر جميعاً دور السان سيمونيين في هذا البناء. ويحاول رفاعة الطهطاوي أن ينقل صورة أمينة لما رآه في باريس ويتمنى رؤيته في بلاده. وقد أسس عقب عودته مدرسة الألسن في 1835م، واتسعت بعد إنشائها حركة الترجمة فترجم خريجو المدرسة كثيراً من الكتب في مجال الفلسفة والطب والفنون العسكرية والتاريخ والجغرافيا.. الخ[56]؛ وقد أنشأت الدولة فيما بعد قلم الترجمة في (1841 م) وعينت فيه الخريجين وقسمته إلى أربعة أقسام، قسم للكتب العلمية والرياضية، وقسم لترجمة كتب العلوم الطبية والطبيعية، وقسم لترجمة الأدبيات والتاريخ والجغرافيا والمنطق والأدب والفلسفة والقوانين والقصص. وكان المعمول به ألا يتخرج الطالب من الألسن إلا بعد أن يترجم كتاباً [57]. وقد استمرت المدرسة حتى أغلقت نهائياً على يد عباس الأول في (1849 م) وبعدها مباشرة قلم الترجمة. وكانت هناك محاولات أخرى لإحيائها على يد إسماعيل في (1868 م) أو في (1878 م). وكانت جهود الطهطاوي حينئذ سبباً في تأكيد تيار الاستنارة الذي أخذ ينمو ويتطور منذ الحملة الفرنسية بين مثقفي مصر الأزهريين، في مقابل تيار المحافظين من المشايخ الذين رأوا كل العلوم خارج إطارهم الديني التراثي بدعة من البدع، وكل بدعة في النار!! وتقف القوى الاجتماعية المستفيدة وراء المحافظين لتجعل من التراث الديني دعامة إيديولوجية للنظام الاقطاعي. والقول بهذا على إطلاقه لا يتسم بالعلمية لأن الدراسة تثبت أن هناك فصيلاً من الشرائح الوسطى من البورجوازية المصرية في ذلك الحين كان يتشكل من جزء من المشايخ والأعيان ورجال الإدارة المصرية والموظفين والإداريين، بالإضافة إلى أن أصحاب المهن الحرة من الأطباء والمحامين والصحفيين والأدباء قد

وقفوا يؤيدون التراث الديني أيضاً، ولكن لدفعه نحو جهة أخرى، أي أنهم كانوا يودون من استلهام التراث الدفع لقيام حضارة كتلك التي كانت للمسلمين الأوائل قبلهم.

بينما اتجه فصيل آخر منهم نحو الغرب لتمثل حضارته واستعادتها في واقعهم للمساعدة في الانطلاق نحو الآفاق التي تقدم إليها. ويقف فصيل ثالث محاولاً الجمع والتوفيق بين موجبات التراث والتمسك به وبين الأخذ عن الحضارة الغربية ما يمكن أن يتيح لبلادهم التقدم المادي [58]. وعلى هذا يمكننا تقسيم الإتجاهات النهضوية العربية - كما سنرى - إلى خمسة اتجاهات رئيسية هي على التوالي: الإتجاه الليبرالي، والإتجاه العلمي، والإتجاه التنويري، والإتجاه التوفيقي والإتجاه السياسي العملي [59]. والملاحظ في هذا التقسيمة أنها متداخلة، ولا نستطيع معها أن نضع حدوداً فاصلة فيما بين التيارات لأنه لم تكن هناك في حقيقة الأمر حدود فاصلة فيما بينها، ومع ذلك راعينا أن يكون هناك حد أدنى لتمييز كل تيار مما عداه وهو ما يفيد في تسهيل عملية البحث.

في هذا الجو الذي ميز مطلع النهضة في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، بدأت عمليات الترجمة عن الغرب في كل الإتجاهات الفلسفية، والاجتماعية، والفنية والاقتصادية.. إلخ وفي العلوم المختلفة كالكيمياء والفيزياء والأحياء.. إلخ. وقام بهذا الجهد الكبير مثقفون عرب بمبادرة شخصية منهم دون الاعتماد على أي جهة رسمية إلا في حدود ضيقة وذلك في مصر والشام (سوريا ولبنان) والعراق وفي الشمال الإفريقي (تونس والجزائر والمغرب) في وقت لاحق، حيث تمثلت هذه الترجمات في نقل أمين لكتب الغرب أو في شكل تأليفات مستوحاة من مجموع قراءات المؤلف الغربية، أو في شكل عرض في المجلات والصحف التي أخذت تنتشر انتشاراً واسعاً في هذه الآونة، لذا سيكون من الأوفق قبل النظر إلى هذه الترجمات ضمن سياق كل إتجاه أن نلقي نظرة سريعة على عدد من هذه المجلات التي لعبت دوراً هاماً. ونحن في نفس الوقت لا نستطيع أن ننكر ارتباط هذه المجلات بصورة أو بأخرى بنفس الإتجاهات السابقة.

المجلات والدوريات ودورها في الترجمة:

لعبت المجلات منذ مطلع القرن التاسع عشر دوراً بالغ الأهمية في عملية النقل عن الغرب من أفكار واهتمامات ومشاكل مثارة في حينها، وتعتبر مجلة «روضة المدارس» (1870-1878 م) التي أنشئت في مصر كمجلة نصف شهرية رائدة المجلات العلمية في الوطن العربي، إذ دعت إلى العلم ولخصت الكثير من الكتب العلمية، بل تعدت هذا إلى طرح العديد من القضايا العلمية التي شغلت علماء عصرها، حتى في مجال الأدب كانت رائدة، وقامت بترجمة القصص[60]، وكذلك مجلة «الجنان» التي عاصرتها (1870-1885 م) في بيروت، وقد عنيت أيضاً بالعلوم الحديثة وأخبارها، وكانت تعرض بشكل مبسط نتائج هذه العلوم والنقاشات الدائرة حولها، ثم تأتي مجلة «المقتطف» (1876-1952 م) التي أسسها يعقوب صروف (1852 - 1927 م) وفارس نمر (1856-1951 م)، وقد قامت بجهود حثيثة في النقل عن الغرب والترجمة، وكما يرى أحد الباحثين فإن المنهج الذي سارت عليه المقتطف تمثل في هدم الخرافة والسحر والشعوذة من جهة، وبناء صرح العلم الحديث والثقافة العصرية وتمكينها في نفوس الأفراد من جهة أخرى[61].

والتيار الليبرالي تشبعت نظرته إلى الغرب بشيء من الاحترام أو التقدير، حينما تبنى منتهجوه المبادىء الإنسانية للثورة الفرنسية من حرية وعدالة وإخاء، ونظروا إلى حقوق المواطنة بتقدير بالغ واعتنقوا أنظمته الديمقراطية من تشريعات وأجهزة:

من دستور، وقوانين، ومجلس نواب، ومجلس شيوخ للتشريع ومراقبة السلطة التنفيذية وهيئة قضائية لتطبيق القوانين، وهيئة تنفيذية تمثلها الحكومة مسؤولة أمام النواب. . إلخ، بالإضافة إلى الأفكار الخاصة بالفصل بين السلطات والعقد الاجتماعي. . إلخ. ولقد نظر الليبراليون إلى الغرب باعتباره قد حقق تقدمه هذا على أسس مدروسة وصحيحة، لذا فإننا إذا أردنا أن نصل إلى ما وصل إليه فليس هناك بد من النقل عنه: «إن أول خطوة يخطوها المصلحون العلميون هي نقل العلم إلى أوطانهم بالترجمة. إن هذه الطريقة كانت هي ألف باء النهضة في كل أمة وكل زمان». ويتمسك أحمد لطفي السيد ـ أهم المعبرين عن هذا التيار ـ بسيناريو عصر النهضة الأوروبية، باعتبار أننا في حاجة إلى استعادته لدينا، ولا سيما في أهم ميزة اتسم بها في بدايته وهي الترجمة: «إن حركة الترجمة تسبق حركة التأليف وتمهد لها كما حدث في عصر النهضة الأوروبية، فقد عمد رجال هذه النهضة إلى درس فلسفة أرسطو في نصوصها الأصلية، فكانت مفتاحاً للتفكير العصري الذي أخرج كثيراً من المذاهب الفلسفية الحديثة»[62]، ولطفي السيد لا يلقي بنصائحه على الآخرين دون أن يعطي المثال والنموذج فلقد بادر ـ هو نفسه ـ بترجمة أرسطو فترجم «كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس» في 1924 م، باعتباره مقدمة لكتاب السياسة، كما ترجم «الكون والفساد» في 1932 م، وترجم أيضاً «الطبيعة» في 1935 م، ثم «السياسة» عام 1947 م. ولعل اختيار لطفي السيد لأرسطو يعود في أساسه إلى أن أرسطو كان المقدمة الحقيقية لكل نهضة ـ كما يرى كاتبنا ـ وأن ترجمته كانت، كما رأينا منذ قليل، مقدمة للنهضة الأوروبية، كما أن النهضة العربية قد ارتكزت على ترجمته أيضاً، لذا فهو يعتبره أقرب إلينا مما نتصور «ولما كانت الفلسفة العربية قد قامت على فلسفة أرسطو فلا جرم أن آراءه ومذهبه أشد المذاهب اتفاقاً مع مألوفاتنا الحالية، والطريق الأقرب إلى نقل العلم في بلادنا وتأقلمه فيها رجاء أن ينتج في النهضة الشرقية مثل ما أنتج في النهضة الغربية»[63]. والحق أن اختيار لطفي السيد لأرسطو يعود إلى أنه كان يود طرح مسألة الحرية، حرية الفرد وحرية المجتمع من خلال ما طرحه أرسطو نفسه في تدبير شؤون الدولة حتى يصبح مواطنوها جميعاً من الفضلاء. وبما أن التيار الليبرالي قد أخذ على عاتقه منذ البداية إشكالية الليبرالية الأوروبية ودفاعها عن الحرية الفردية، من هنا كان موقفه ضد الإشتراكية، فها هو أحد أعلام هذا التيار وهو فتحي زغلول يرى أن الإشتراكية تهدد حرية الأفراد وتربية الأمم، لأنه يرى أن الشعب يطالب الحكومة بالقيام بكل شيء، ومن هنا مصدر خوفه لكي لا تصبح الحكومة كل شيء والشعب لا شيء[64] وذلك لأنه رأى أن الشعب لم يكن له شأن في تنصيب الحكومة، ولهذا نجده يركز على هداية الأفراد إلى وجوب الاستمساك بشخصيتهم، ومن هنا كانت خيارات ترجماته، فنجده قد ترجم «أصول الشرائع» لبنتام، و«خواطر وسوانح في الإسلام» للكونت هنري كلتري، و«روح الاجتماع» و«سر تطور الأمم» لجوستاف لوبون، و«سر تقدم الإنجليز السكسون» لريمون ديمولان، و«الفرد والمملكة» لسبنسر وغيرها.

وهكذا فقد تشكل التيار الليبرالي على أسس غربية قامت في الأساس على الترجمة، كما تم تكريسه للتعبير عن مصالح الملاك الزراعيين وفصيل من الطبقة الوسطى المثقفة، وهو ما عبر عنه سياسياً حزب الأمة، وأصبح هذا التيار في حال تؤهله للاضطلاع بدور كبير على المستوى الفكري والتنويري، هذا وقد تفتقت عن نشاطاته المتعددة الجامعة الأهلية والتي كانت إنجازاً عظيماً له، وقامت هذه الجامعة نتيجة لجهود الليبراليين مع العلماء الغربيين الذين بدأوا في التدريس بها كماسينيون وغيره، هذا الارتباط بالغرب كان من شأنه أن يقف التيار الليبرالي مواقف غير

جذرية من الاستعمار الغربي.

التيار العلمي:

وهو تيار عريض يضم في قائمته كل من ساهم في نشر تراث الغرب العلمي، سواء بالترجمة أو النقل بوسائل كثيرة ومختلفة منها عن طريق ما نشر وترجم في المجلات التي سبق وأشرنا إليها، ومنها أيضاً ما ترجم مباشرة ونشر على هيئة كتب. والملاحظ أن هذا التيار قد ساهم في دفعه للأمام كتّاباً لا ينتمون إليه مباشرة بل وأحياناً ينتمون لتيارات أخرى، حينما ساهموا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في تلك الترجمات، حتى وإن كانت أهدافهم من تلك الترجمات ترجو أغراضاً أخرى، إلا أن إسهاماتهم تلك قد صبت في صالح هذا التيار، وبهذا نجد إسهامات من اتجاهات متباينة شكلت في مراحل متعددة من تاريخ هذا التيار أهم معالمه وقسماته؛ ونحن نذكر من هذه المساهمات أعمال شبلي شميل، وجميل صدقي الزهاوي، وعصام حفني ناصف وغيرهم، حتى إسماعيل مظهر الذي لا ينتمي لهذا التيار مباشرة إلا أنه أسهم بترجمته لمؤلف دارون أصل الأنواع، وقواميسه الإنجليزية العربية التي اعترف الجميع بأنها الأولى من نوعها في اهتمامها بالمصطلحات العلمية، إنه أسهم بجهوده تلك في دفع مسيرة هذا التيار. والجدير بالذكر أن هذه المساهمات لم تكن جميعها في نقل المذاهب العلمية وكتب العلم في مجالاته المختلفة فقط، بل إنها تعدت ذلك إلى ترجمة المذاهب والفلسفات المادية واهتمت بانعكاسات نتائج العلم على هذه الفلسفات بالإضافة لانعكاساته على العلوم الإنسانية في مجالاتها المختلفة. ويعتبر شبلي شميل - وبحق - أهم من ساهم في وضع الدعائم الأولى لهذا التيار، ولا يرجع هذا لخلفيته العلمية التي استندت على الطب، ولكن لما قام بترجمته وشرحه والتعليق عليه، بل والتصدي لمن هاجموه وناصبوه العداء، خاصة فيما اتصل بنظرية دارون التطورية، باعتباره أول من قام بشرح هذه النظرية وتقديمها في اللغة العربية في كتابه «شرح بخنر على دارون» والذي تضمنه كتابه عن «النشوء والإرتقاء» في عام 1884، وأيضاً في كتابه «الحقيقة» في عام 1885 وكانت غايته الرد على ناكري مذهب دارون، وأيضاً مجموعة مقالاته التي كتبها في الفترة من 1878 إلى 1882 والتي جمعها فيما أسماه «ملحق في مباحث في الحياة لتأييد الرأي المادي فيها»، كما أن الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميل قد ضم مجموعة مقالاته ودراساته التي كتبها من عام 1879 إلى عام 1908، وفي هذا الجزء يشيع التراث الغربي الذي اعتبره شميل تراثاً إنسانياً بفلسفاته وعلومه ومناهجه وطريقة تفكيره، وهو يكرس كتابه «آراء د. شبلي شميل» في عام 1912 ليرد على كل الإنتقادات التي وجهت إليه، كما أن لشميل أعمالاً علمية تشمل إلى جانب ذلك اهتمامه بتاريخ الطب لدى البابليين والفرس والمصريين والعبرانيين والهندوس والصينيين والإغريق والرومان، وهو الكتاب المعروف لديه «بالطواف حول الطب» (1886-1887) كما أن له ترجمات أخرى خاصة ترجماته المعروفة لمؤلفات أبوقراط مثل «طبيعة الإنسان» الذي ترجمه عام 1888، و«كتاب العلامات» وقد ترجمه فيما بين 1887 و1888، وأيضاً «كتاب الأهوية والمياه والبلدان» الذي قام بترجمته عن الفرنسية عام 1885 بالإضافة إلى كتاب «الفصول» (1886-1887). واهتمام شميل بالطب أمر طبيعي باعتباره طبيباً، وقد أصدر مجلة «الشفاء» وهي مجلة طبية انتظمت بين عامي 1886 و1891، بالإضافة إلى ترجماته الأخرى في مجال الاجتماع والفلسفة والآداب، والتي ساهمت جميعها في إشاعة الروح العلمي للغرب وتأكيده في إطار خلق تيار علمي حقيقي في محيط الدائرة العربية.

التيار التنويري:

ولعل هذا الإتجاه قد بدأ منذ الترجمات الأولى والتي

خرجت من المدارس المختلفة التي أنشأها محمد علي، وأشرف على أغلبها رفاعة الطهطاوي، وهو إتجاه قد تأثر لحد كبير بمفاهيم وشعارات الثورة الفرنسية، وإذا كان الطهطاوي مبدعاً تنويرياً حين ترجم الدستور الفرنسي، فإن سلامة موسى قد خطا خطوة أبعد وأهم حينما حاول أن تصل الإبداعات الأوروبية الحديثة في العلوم والمناهج الاجتماعية والفلسفية إلى أعرض طبقة شعبية وأوسع جمهور وألا تكون قصراً على نخبة المثقفين الذين احتكروا معرفة الثقافة والعلوم الغربية دون سواهم من عامة الشعب. لذا كان عليه أن يلعب دوراً محورياً في قهر هذا الجهل وهذا التخلف اللذين ظلا يهيمنان على طبيعة الحياة العامة من خلال نشر العلم الأوروبي الحديث ونظرياته العلمية والأفكار الجديدة، وكانت في مقدمتها نظرية التطور التي اعتبرها دينه الجديد، حيث لم تكن بالنسبة له نظرية علمية وحسب، بل كانت في تصوره فكرة كفاحية استطاعت أن تتصدى للجمود العقائدي والتقاليد الموروثة والبالية، وهو ما كان يشكل مسعى واهتمام موسى طيلة حياته. ومن هنا جاء احترافه للصحافة فيكتب أولاً في جريدة «اللواء»، ثم مجلته الأسبوعية «المستقبل» ثم «المحروسة»، ويترأس تحرير مجلة «الهلال» التي اتسمت كتاباته فيها بطابع تثقيفي تنويري، يبعد عن الخوض المباشر في مسائل الأحداث اليومية، ثم يكتب بعدها في «المجلة الجديدة»، ثم يشارك في إصدار جريدة «أخبار اليوم» ويترأس تحرير «جريدة الشؤون الاجتماعية»، ويساهم في نفس الوقت في تحرير «الكاتب المصري»، وعديد من المجلات المصرية الصادرة في ذلك الحين. وكانت مهمة سلامة موسى تتحدد في مقاومة المستعمر، ومقاومة أفكار الماضي المريضة، ومحاولة إشاعة الإشتراكية علها تستطيع اجتذاب الأنصار وتعمل على تحقيق الحياة الكريمة التي يتمناها لمواطنيه، ولهذا كانت الصحافة وسيلته في التأثير على الجمهور العريض.

فلقد آمن بفكرة مؤداها «لا يمكن لأمة أن تعيش في حضارة صناعية ما لم تحذق الثقافة العلمية التي أدت إليها»[66]، وبالتالي على تياره هذا أن يمهد للنهضة المرجوة بنشر الثقافة العلمية الجديدة أولاً، ولهذا أيضاً أعطى المثل والقدوة حينما كانت مؤلفاته تخرج على شكل كراسات لتبسط النظريات العلمية والمفاهيم والقيم الجديدة بأسلوب سهل جذاب يشد القارىء غير المتعمق، وبهذا أيضاً نرى سر اختياراته للموضوعات التي قام بنقلها أو ترجمتها عن الإنجليزية، فكتاباه «مقدمة السوبرمان» في 1909 والاشتراكية في 1913 يوضحان مدى تأثره الشديد بالفابيين، هذا وقد اطّلع وأطلع قراءه عن قرب على كل من دارون، وشو، وولز، ونيتشه، ورينان، وجان جوريس بالإضافة إلى كتاب روسيا القيصرية وقد انعكست أفكار كل هؤلاء وغيرهم من رواد العلم والثقافة الغربيين على كل كتاباته التي وصلت إلى حوالى ثمانية وأربعين معظمها على هيئة كراسات صغيرة تظهر الجانب التنويري والتثقيفي لرائد الاتجاه التنويري في الفكر العربي.

التيار التوفيقي:

ويعتبر الاتجاه التوفيقي رد فعل على التيارات الفكرية الأخرى التي عمل بعضها على تبني وجهة نظر الثقافة والعلوم والحضارة الحديثة. ويتساوى في هذا كل من التيار العلمي أو التنويري أو حتى الليبرالي، في مقابل تيار سلفي وجد أن الاعتماد على التراث وحده كأداة يمكنه أن يحقق نهضة المسلمين الحديثة كما حققت نهضتهم قديماً ولا يأبه بالظروف التاريخية المختلفة. يأتي إذن هذا التيار التوفيقي كمحاولة لجمع كلتا الفكرتين في بوتقة واحدة، بحيث يحقق العرب نهضتهم بالأخذ عن الحضارة الغربية الحديثة وفي نفس الوقت يتمسكون بالتراث باعتباره

خصوصية تميزهم عن غيرهم من الشعوب الأوروبية.

هذا التصور الذي استطاع التوفيق بين وجهتي النظر اللتين ظلتا في تناقض فترة طويلة انقسم فيها بينه تبعاً للطريقة التي انتهجها أعلام هذا الاتجاه، إلا أن الوحيد ـ في نظرنا ـ الذي لمع بين أعلام هذا التيار، وحاول أن يقيم بناء فلسفياً يعتد به وعلى قاعدة يمكن وصفها بالوضعية هو إسماعيل مظهر، وهو مفكر على درجة كبيرة من الاطلاع على ثقافة الغرب، وفي نفس الوقت ضليع في الثقافة العربية الإسلامية، وقد استطاع أن يفيد من قانون المراحل الثلاث، ذلك القانون الذي وضعه أوجيست كومت ليفسر به التطور التاريخي للإنسانية، فبدا استخدامه لديه في شكل رأسي، ليحيله مظهر إلى مستوى آخر وفي شكل أفقي في هذه المرة، لكي يستفيد به في تفسير النفس الإنسانية، بحيث بدا قانون كومت لدى مظهر في صورة ابعاد للنفس الإنسانية، بهذا استطاع أن يدمج ويوفق فيها بين العلم والدين بطريقة وضعية بعيدة عن تأثير المؤثرات الدينية[67]. ولإسماعيل مظهر إسهامات هامة في نقل الثقافة الغربية إلى اللغة العربية، فهو أول من ترجم كتاب «أصل الأنواع» لدارون في عام 1918 م عن الإنجليزية، بالإضافة إلى أعماله التي نشرها عن مذهب التطور ويعتبر أهمها «ملقى السبيل» في عام 1924 م؛ وقد قام بنشر أبحاثه عن مذهب التطور بمجلدات صغيرة قبل أن يجمعها في كتابه السابق، خاصة بعد تأثره بكل من دارون، وهيجل، وولاس، وشميت، ونايجيلي، وهكسلي، بالإضافة إلى أرثر طمسون، وجوهانس، ويزمان، ومندل في الوراثة. ولعل رؤيته في «ملقى السبيل» تتميز بأنها قامت بنقد الاتجاه الديني الخالص الذي وضح عند الأفغاني في تلك الفترة، بالإضافة إلى نقده للاتجاه العلمي لدى شبلي شميل، مقدماً شكلاً من أشكال التوفيق بين الوجهتين بالطريقة التي أوضحناها منذ قليل، وقد أصدر مجلة العصور في 1927 م التي كانت تعبيراً عن وجهة هذا التيار، وكانت من المجلات الهامة التي ساهمت في تشكيل وعي كثير من مفكري هذا العصر؛ وكان أهم ما ركز عليه من موضوعات هو كيفية تأثر الثقافة العربية بالثقافة اليونانية، وله كثير من الأبحاث في هذا المجال، بل إنه شارك في كتاب «نواح مجيدة من الثقافة الإسلامية» الذي أصدره المقتطف في عام 1938 م، وتعتبر قواميسه كما أوضحنا من أهم القواميس التي تميزت في هذه الآونة بكثرة المصطلحات العلمية حيث أصدر منها «قاموس الجمل والعبارات الاصطلاحية»، و«قاموس النهضة»، ثم «قاموس الحيتان»، ثم «الفريد في المصطلحات الحديثة»، ولا ننسى ما قام به من جهد حين ترأس تحرير «مجلة المقتطف» في عام 1945 م، ويواصل جهوده فيصدر كتاباً عن شبلي شميل، ثم يتبعه بكتاب آخر عن عصر الاشتراكية، ولا ننسى من مؤلفاته الهامة أيضاً كتابه عن «تاريخ الفكر العربي في نشوئه وتطوره بالترجمة والنقل عن الحضارة اليونانية». وغير هذا له كتب أخرى كثيرة أهمها «بين العلم والدين» وأيضاً «تاريخ العلم»، ومن ترجماته الهامة عن الغرب كتاب جورج جاموف «نشوء الكون»؛ هذا وقد ترأس مظهر موسوعة مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر وهي المعروفة بالعربية الميسرة وذلك في عام 1959 م، وقد أشاع في مؤلفاته تلك، وغيرُها كثير، أفكار تياره الذي أخذ على يديه رسوخ الفكرة الفلسفية وعمق التحليل، وإلى الآن لم يهتم الباحثون بآثار هذا الرائد الذي أدى للفكر العربي من خلال مساهماته خدمات جليلة في مطلع النهضة العربية.

التيار السياسي العملي:

ويعتبر هذا التيار من التيارات الأصيلة التي ظهرت في مرحلة النهضة العربية، إلا أنه لم يحظ بالاهتمام الكافي من قبل الدارسين، ويرجع هذا لاختلاف التقييمات والاستنتاجات المترتبة على دراسة المرحلة

ذاتها، والدراسة المتعمقة تجعلنا نجزم بحضور هذا التيار ضمن التيارات الأخرى، وما يمكن أن نؤكده هو أن هذا التيار بالذات قد لعب دوراً أساسياً في التصدي لكل المخططات الاستعمارية لتقسيم الشرق الإسلامي في ذلك الوقت، والدفاع بحزم عن الهوية القومية لشعوب المنطقة جميعاً، ضد الهيمنة وفرض ثقافات الشعوب المهيمنة على الشعوب المهيمن عليها. وتأسس هذا التيار على يد جمال الدين الأفغاني، الذي ظهر في هذا الوقت كبطل قومي للعالم الإسلامي الذي اعتبرته شعوبه جميعاً إبناً باراً لها، ولأن نشاطه أيضاً قد امتد من روسيا إلى إيران إلى افغانستان إلى الهند وإلى الدولة العثمانية ذاتها وإلى مصر وحتى إنجلترا وفرنسا. هذا الانتشار وتلك الشهرة الواسعة التي حققها كانا نتيجة لموقفه المبدئي الصلب باتجاه الاستعمار الغربي حتى أواخر أيامه؛ ولقد تبدت هذه المقاومة العنيفة حين كرس رسالته، «رسالة الرد على الدهريين»، في حيدر اباد الدكن عند لجوئه للهند، للتصدي لأفكار الغرب العلمية، وحمل حملة شعواء على نظرية دارون والماديين. والحق إن الدراسة المتأنية لهذه الرسالة تجعلنا نستنتج أن الرسالة كانت ايديولوجية خالصة، وليست علمية ولا تعكس إلا موقفاً سلبياً تجاه العلم والتقدم والحضارة الغربية[68]. إلا أن هذا الموقف السلبي لم يكن إلا دفاعاً سياسياً وقومياً عن الهوية القومية التي كانت في أقصى درجات التهدد في ذلك الوقت، حيث جاءت عقب الهجمة الشرسة للاستعمار الإنجليزي على الهند ومصر وكانت في طريقها لتستولي على الشرق بكامله. رفض العلم الأوروبي في هذا الوقت إذن لم يكن إلا رفضاً للاستعمار، حيث كان من الممكن أن يكون قبول العلم الأوروبي قبولاً بالقيم الاستعمارية وحضارتها وبالتالي إعداد الأذهان للقبول بالتفوق الحضاري الغربي وقبوله كنتيجة واقعية، وما يؤكد استنتاجنا هذا هو قبول الأفغاني في كتاب «خاطرات جمال الدين الحسيني الأفغاني» بنظريات الغرب العلمية كنظرية التطور التي رفضها، والاشتراكية وغيرهما من الأفكار الشائعة في ذلك الوقت، الا أن الظرف التاريخي لم يكن هو نفسه، فالهجمة الاستعمارية لم تكن بنفس الشراسة، وحتى قبوله بهذه الأفكار الغربية لم يكن على قاعدة أنها أفكار غربية، بل حاول النظر الى التراث الإسلامي ليؤكد على أصالة هذه القيم فيه، وهكذا فنظرية التطور كانت تمارس عند العرب قديماً، وقال بها ابن بشرون، والاشتراكية في صميم تعاليم الإسلام، وعندما يجد نفسه مضطراً للحديث عن أحد التطوريين المعاصرين يختار شبلي شميل ابن الشرق ولا يختار أحداً من الغرب. إذن قبوله ورفضه لحضارة الغرب، بالإضافة إلى تبنيه للاتجاهات الوطنية في مصر والهند والشام على الرغم من تعارضها مع سياسته في الجامعة الشرقية، بالإضافة إلى انضمامه وخروجه عن المحفل الماسوني، وأيضاً بعض الأفكار التي تبدو متناقضة، لم تكن إلا تعبيراً عن ذلك الاتجاه السياسي العملي الذي يستوعب اللحظة الزمنية وإمكاناتها ويحاول استغلال كل ما يتبدى في الواقع بعملية منقطعة النظير، وبأقصى طاقة، ليدفع به نحو مبدئه الذي لم يتغير منذ ظهر على سطح الحياة في الشرق الإسلامي ألا وهو التصدي لمخططات الغرب الاستعمارية والدفع بشعوب الشرق نحو النهضة والتقدم لتحظى بما هي أهل له. إذن جمال الدين الأفغاني لم يكن إلا سياسياً من طراز نادر، حاول بعملية ودأب تحقيق أهدافه السياسية وساهم بجهود الرائد لتأسيس اتجاه في النهضة يتسم بأنه سياسي عملي، وهو ما أفادت منه تيارات كثيرة على رأسها التيار الليبرالي، والتوفيقي، والديني المستنير لدى محمد عبده.

ونعاين أنه في ربع القرن السابق على الحرب العالمية الأولى، تعرف الفكر العربي لأول مرة من

خلال هذه الترجمات على تشارلز دارون، ونيتشه، واوجيست كومت، والقصاصين الروس، والفابيين البريطانيين، ودعاة المذهب النفعي، وبالإضافة إلى الكتاب الفرنسيين في عهد الاستنارة من أمثال فولتير، وروسو، وكوندياك، ومونتسكيو، وكذلك سيجموند فرويد، وجوستاف لوبون، وغيرهم من المفكرين الأوروبيين المعاصرين. وعلى الرغم من أن هذه الترجمات وانتشارها في أنحاء العالم العربي كمحاولة للبحث عن حلول لواقعنا من خلال تمثل رحلة الغرب نحو الحضارة، أو كمحاولة لنقل عناصر تقنيات الغرب الحضارية في شتى فروع العلوم والمعارف، إلا أنها حتى الآن لم تسفر عن نتائج يمكن لمسها في الواقع العربي، بحيث يمكننا القول بكل الأمانة الفكرية إن التيارات المختلفة قد أخفقت في خلق مقال فلسفي عربي، مما يجعلنا نتساءل حول الموضوع بالرغم من ثقتنا في أن الإجابة على السؤال لا يستطيع فرد بعينه أن يقدمها بل ولا يملك أي فرد مهما كان تقديم إجابة جاهزة، لذا سنحاول من خلال عرض بعض الملاحظات المنهجية تلمس طريق الإجابة:

*** التصور المستقبلي:**

في الحقيقة ان أهم ما يميز تلك الحقبة الأولى في عصر الترجمة الأول، عصر الحراك الاجتماعي غير المسبوق، هو وضوح الرؤية، وضوح الطريق، وضوح تصور كامل للمستقبل، وحضوره في الأذهان، بل وطغيانه على الحركة الفكرية والثقافية في الوقت نفسه، بحيث ظهرت التيارات والفرق والمذاهب المختلفة بمظهر من لا يطرح تصوراً مستقبلياً بديلاً، ولكن من يحاول تعديل المسار، أو ترشيد المسيرة، أو الأخذ في الحسبان مصالح المستبعدين والمهمشين في المجتمع الإسلامي في سياق مسيرته التاريخية وفي إطار تصوره المستقبلي الذي اتفق عليه الجميع. هذا التصور استمد حقيقته من التوحيد، التوحيد على مستوى الدين والعقيدة، والتوحيد على مستوى الفكر والثقافة، والتوحيد على مستوى الرأي والكلمة، بعيداً عن القبيلة والعصبية، التوحيد في جغرافيا العالم الإسلامي وجعل بلدانه عالماً واحداً، وشعوبه شعباً واحداً، تدين بدين واحد، وتتجه لقبلة واحدة، وتعبد إلهاً واحداً، وتقدس قرآناً واحداً، وتحتفي بنبي واحد، لا تفرقة بين شعب وآخر فكلهم كأسنان المشط الواحد، يتوجهون شطر عاصمة واحدة، نعم تغيرت، ولكنها ظلت حتى قبل عصور الانحطاط عاصمة واحدة. هذا الحضور الحاد لتصور المستقبل في ذهن وقلوب وعقول الجميع، زاد من تعميقه وتكريسه أن حياة الناس ظلت مرتبطة الى أقصى الحدود بالدين وبالعقيدة حيث ارتبط به الزواج والطلاق والميراث وحتى الميلاد والموت، وتنظيم المعاملات بين الناس، وتنظيم العلاقة بين المسلم والدولة. كل هذا جعل في تصور الناس أن انتفاء الإسلام يعني انتفاء كل هذه الأنشطة الاجتماعية باعتبارها ارتبطت به سواء عن طريق النص أو عن طريق الطقوس الدينية المتبعة في كل نشاط. وهذا ما فهمته الفرق الإسلامية المختلفة، فلم تكن تملك الدعوة لطريق آخر مخالف، ولكن دعواتها انحصرت في إبدال إسلام بإسلام، بمعنى إبدال إسلام النص إلى إسلام العقل، وإسلام الاتباع إلى إسلام الاجتهاد، وإسلام السلف إلى إسلام المصالح المرسلة. هكذا اتفق الجميع المعارضون والمؤيدون على تصور مستقبلي واحد يضع في اعتباره الظروف الموضوعية للواقع وشروط التحرك نحو تحقيق هذا التصور على الرغم من اختلافهم على طرق تحقيقه. هذا الاتفاق جعل الجميع منشغلاً بعملية البناء تلك، بحيث لم يجعل هناك فرصة لكي يتصدى أحد لما يقوم به المترجمون، ومن دراستنا لتاريخ الفرق الإسلامية نعرف أن الفرق المعارضة أيضاً قد استعانت

بالثقافات غير العربية ترجمة وهضماً لتستطيع الرد على دعاوى أيديولوجيي السلطة الرسميين، بالإضافة إلى أن فرقاً أخرى انتشرت في أصقاع أتاحت لها هضم وتمثل ثقافات أخرى، بالإضافة لانتشار بعض هذه الفرق أيضاً في شعوب غير عربية احتفظوا بثقافاتهم الأصلية.

وقولنا السابق لا ينفي أنه كانت هناك معارضة لعملية الترجمة والأخذ عن الشعوب الأخرى، فالمناظرة الشهيرة التي تمت بين أبي سعيد السيرافي ويوحنا بن متى القنائي تؤكد على وجود هذه المعارضة[69]. إلا إنها تؤكد في نفس الوقت على نسبية هذه المعارضة إذا قسناها بما عانته طلائع النهضة العربية في مطلع القرن العشرين.

* التراث:

جاء الإسلام وناقش الأديان السابقة عليه، فوجدها لا تتفق مع توجهه التوحيدي تماماً فتجاوزها جاباً للكثير مما فيها، وقد انعكس ذلك على العلاقة بينه وبين هذه الأديان اذ لم تكن دائماً علاقة تكامل وتضامن. ولهذا لم يكن غريباً أن يطلق على المرحلة السابقة له بأكملها بأنها مرحلة جاهلية، وأن يؤرخ المسلمون بها فيما بعد في عصور تاريخهم «بالعصر الجاهلي». هذا العمل جعل المسلمين لا يشعرون بوطأة تراثهم السابق على الإسلام. أصبحوا أحراراً من ثقل التراث، بل كان من العار أن يتمسك به مؤمن بعد أن ضربوا به جميعاً عرض الحائط حين دخلوا أفواجاً في الدين الجديد. هذه الخاصية، بالإضافة إلى خاصية أن الدين الجديد لم يكن قد تعمق بعد في أذهان معتنقيه لحداثتهم به. هاتان الخاصيتان جعلتا الترجمات والانفتاح على الثقافات الأخرى والأفكار الجديدة، لا يهيّجان المتزمتين، على الرغم من أن أغلب القائمين على الترجمة هم من المسيحيين النساطرة، حيث ارتضى المسلمون بفهم وقراءة ما ترجم لهم جنباً إلى جنب مع الدين الجديد. هذا الشعور ذاته كان من شأنه أن يقلل من الجهد المضاعف للمترجين في عصر النهضة في بداية القرن العشرين، الذين بذلوا جهوداً مزدوجة تتصل بترجماتهم ذاتها وفي نفس الوقت بانشغالهم في الرد على السلفيين ممن رموهم بخيانة التراث. ونحن لا ندعي غياب هذا في العصر الأول، إلا أنه كان يتم بصورة أخف، ولم ينطلق تراثيو العصر الأول من منطلق الانغلاق على الذات، بل كان المنطلق مدى حاجتنا للعلوم المنقولة وهل تفي علوم أخرى نملكها بالغرض، وهذا ما يمكن أن نكتشفه من خلال المناظرة التي أومأنا إليها منذ قليل (بين السيرافي ويوحنا القنائي) وهي التي تركزت على النحو العربي والمنطق اليوناني.

* بين الايديولوجيا والابستمولوجيا:

قام العرب في عصر الترجمة الأول بقراءة ثقافات وفلسفات الشعوب التي ترجموا عنها قراءة ايديولوجية مستترة، حيث امتزجت بالثقافة والمعارف العربية، بالإضافة إلى أن إفرازات الواقع العربي قد انعكست أيضاً على هذه القراءة، بحيث أصبح من الصعب التمييز بين الجوانب الأبستمية والأيديولوجية فيها، ولندلل على هذه الرؤية فلنأخذ من مطلع النهضة قراءة الأفغاني لنظرية التطور الداروينية التي ظهرت في عصره كنموذج، حيث إذا اطلعنا على رسالة الرد على الدهريين، سنجدها قراءة ايديولوجية سافرة، يمكن تمييزها بسهولة ويسر ودون عناء. ومن المؤكد أن هناك عوامل كثيرة أثرت على القراءة بما جعلها تأتي على النحو الذي جاءت عليه، وفي مقدمتها أن كلتا القراءتين أضيف إليهما من الواقع العربي المعاش ما أثر على صياغتها، بالإضافة لجملة مؤثرات أخرى - سنذكرها فيما بعد. ومن الملاحظ أيضاً أن القدماء قد

امتلكوا تصوراً معيناً للتطور، بمعنى أنهم قد أقاموا مذهباً متميزاً لهم في التطور، بينما نجد الأفغاني لم يقدم مذهباً، بل إن قراءته كانت قراءة نقدية للتطوريين المحدثين، بمعنى أن آراءه وكتاباته اقتصرت على الموافقة أو الرفض، تجاه بعض ما يدعو إلى كل من الموقفين، أي أنها التزمت الجانب السلبي من البحث العلمي ولم تقدم الجانب الإيجابي أو البنائي لقيام أي بحث يلتزم منهجاً علمياً معيناً[70]. وطبيعي أن هناك مبررات أيديولوجية قد قادت إلى هذا الجانب السلبي، سنتعرض لها عند التحدث عن ظروف القراءتين. بالإضافة إلى أن مترجمينا المحدثين لم يستطيعوا التمييز بين ما هو أيديولوجي وما هو أبستمي في عصر تعقدت فيه الأمور وتداخلت بحيث وقع البعض فريسة لأيديولوجيات كان الهدف منها السيطرة على الشرق وقهره ونهب خيراته.

*** القومية والوطن:**

(الحدود / اللغة / الجنسية / الثقافة - علوم الأوائل)

تعتبر الفكرة القومية من أهم الأفكار التي أثرت فعلياً على حركة الترجمة في العصر الحديث باعتبارها وليدة العالم البورجوازي الغربي كتعبير عن أحد المراحل لتقدمه الصاعد، حيث نجد أنه في عصر الترجمة الأول لم تكن هذه الفكرة قد تعمقت بهذه الصورة التي نراها الآن، وكان المسلم في استطاعته التنقل والسفر دون جواز أو وثيقة، وبالتالي لم تكن هناك حدود فكرية بين الحضارات كما هو الآن، فالعرب قد نقلوا عن ثقافات متعددة لشعوب مختلفة في الشرق والغرب، فنجدهم قد أخذوا عن العبرية، والسريانية، والفارسية، والهندية، واللاتينية، ثم بشكل خاص عن اليونانية. وعلى الرغم من أن اللغة العربية كانت هي اللغة الرسمية للدولة. إلا أن هذا التعميم قد استند على أن شريعة التوحيد قد استندت على القرآن ذي اللسان العربي، وإن شعائر الصلاة لا تقوم إلا باللغة العربية، هذا ساعد على انتشار اللغة العربية (بلهجة قريش) في سائر الأمصار والأقطار الإسلامية. لذا لا نستغرب حينما نجد أن أبناء الثقافات الأخرى غير العربية، قد قاموا بجهود عظيمة عند مساهمتهم في التراكم الحضاري للأمة الإسلامية وأصبحوا بأعمالهم جزءاً لا يتجزأ من عصارة هذه الحضارة. وكلنا يعرف أسماء إبن سينا، والجاحظ، ومسكويه، والبيروني، وسيبويه وكثيرين غيرهم، وقد انعكس هذا على فهمهم لطبيعة حضارتهم وحضارات الشعوب الأخرى، فمؤرخو الفلسفة في العصر الوسيط كانوا يستخدمون مصطلح «علوم الأوائل» للدلالة على العلوم الطبيعية والفلسفية القديمة شاملة علوم اليونان في الأساس بالإضافة الى كل المصادر الأخرى القديمة كالفارسية والهندية.. الخ وذلك بعد أن ترجمت إلى اللغة العربية وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من الثقافة العربية الإسلامية. إلا أنه في عصرنا الحاضر ومنذ مطلع النهضة العربية نجد أن الفكرة القومية، وفكرة الوطن المرتبطة أصلاً بالحدود قد انسحبت إلى حدود بين الثقافات. وعلى أثر ذلك تغير مصطلح مؤرخينا القدامى «علوم الأوائل» الى مصطلح «العلوم الدخيلة» على يد مؤرخي الفكر المعاصرين وهو مصطلح معبر للغاية كما نرى. إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه الآن ألم يعرف مثقفو ومترجمو عصر التدوين حدوداً للدولة العربية الإسلامية أيضاً؟ والجواب إنه فعلاً كان هذا وارداً في إطار وعيهم بحدود الدولة العربية الإسلامية، إلا أنهم فهموها على أنها حدود يدخل في إطارها ثقافات وحضارات متعددة، أصبحت هذه الثقافات والحضارات تشكل نسيجاً متكاملاً لحضارة واحدة وتحت مسمى واحد، تتبع أمة واحدة. لذا كما وجدنا من قبل قد شارك فيها كل من العربي والفارسي والهندي والمصري والسرياني، شارك جميعهم على قدم

المساواة، بالإضافة إلى كل الشعوب الأخرى التي غزاها الإسلام، شارك الجميع في بناء الحضارة الجديدة، لذا أصبحت العلاقة التي تربط بين المواطن المسلم في هذه الدولة علاقة من نوع مختلف أياً كان جنسه، فالمواطن المسلم من أصل فارسي لم تكن أحاسيسه هي نفسها التي نجدها لديه الآن إزاء مواطن مسلم مغربي أو في أي بقعة أخرى والعكس صحيح.

حوار الحضارات:

إن فكرة حوار الحضارات التي هضمها واستوعبها أسلافنا هي نفسها التي جعلتهم يضمون علوم الحضارات الأخرى التي ترجموها إلى تراثهم الحضاري ويطلقون عليها جميعاً مصطلح «علوم الأوائل». كان واضحاً لهم أنهم يقومون بدور تاريخي حضاري سوف تحفظه لهم الإنسانية. هذه الفكرة غابت في الغالب عن مثقفي عصر النهضة العرب الذين انتسبوا إلى التراث. فجدير بالملاحظة أن أفكاراً حول التخلف الواقع على الشرق تبلورت تبلوراً خاصاً في أوساطهم، وهي تتعلق بالاختلاف الكيفي للحضارة التي أنجزها الغرب وبسببها استطاع الهيمنة على الشرق، إذ يرى كثيرون ومنهم جمال الدين الأفغاني على سبيل المثال ـ وعلى الرغم من تفتحه الفكري، أنه لكي يتقدم الشرق ينبغي أن يتراجع الغرب وهكذا. هذه الفكرة عبر عنها في وقت لاحق بمقالات عديدة سنختار إحداها وهي بعنوان «تنازع البقاء بين أوروبا والإسلام»، والطريف أنها تعكس في هذه الآونة مدى طغيان المصطلحات العلمية الغربية على أذهان المثقفين حتى عندما يهمون بمهاجمة الغرب. ويكفينا من المقال أن نأخذ العبارة التالية: «التنازع على البقاء وهو مبتغى كل اثاني العالم اليوم وهو ما يسميه السياسيون والاجتماعيون بالتنازع في هذا الوجود والتزاحم في كل هذا العالم لتنال كل أمة قسطها من التاريخ وحظها أو شقاءها»[71]. هذه الفكرة كانت حاضرة أيضاً في ذهن الأفغاني ـ كما أسلفنا ـ حين يقول «دعوا العصر الجليدي يستحوذ على قارة أوروبا مرة أخرى، ويدور الدور الفلكي بمفعوله وتأثيره، ويجعل الحياة في هذا الإقليم متعذراً كما كان أولاً، وانظروا إذ ذاك إلى نهضة الشرق ـ خصوصاً متى تغير شكل الحكم في أهله ـ فترون الشرق قد عاد مشرقاً بالعلماء، زاهراً بحقائق العلوم مثبتاً مقرراً لكل ما هو نافع ويصلح أن يبقى أثراً (وتلك الأيام نداولها بين الناس)[72]. هذه الفكرة تستبعد حوار الحضارات وتعايشها وهي فكرة ظهرت في الغرب أيضاً كما ظهرت في الشرق وعبر عنها كثيرون منهم كبلنج الذي يقول: «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا»، وهكذا ففكرة إما الشرق المتقدم أو الغرب المتخلف أو العكس ولا سبيل آخر غير ذلك وكأنه قدر، فكرة غير تاريخية وتفتقد للعلمية، إلا أنه للإنصاف أيضاً نجد أن المثقفين العرب في هذه الحقبة قد دفعوا دفعاً لتبني هذا الموقف الذي فرض عليهم لإنقاذ الهوية القومية من السقوط وهي قد تأثرت بفعل الغزو الاستعماري القادم من الغرب.

* ظروف القراءتين:

القراءة الأولى تمت بتشجيع الخلفاء وأولي الأمر تحت إلحاح الحاجة للفلسفة وللعلوم المختلفة لتثبيت أركان الدولة ـ كما أسلفنا ـ بينما تمت الثانية تحت إلحاح تعويض التخلف والنكوص الذي أصيبت به الدولة الإسلامية. أيضاً في القراءة الأولى كانت الدولة الإسلامية تملك القوة والسلطان ولا يضارعها دولة أخرى في ذلك، بينما في القراءة الثانية كانت الدولة الإسلامية ضعيفة مجزأة وواقعة كفريسة للدول الاستعمارية. في القراءة الأولى اتسمت العلوم المنقولة الى حد بعيد بالنظرية في المنطق والفلسفة والميكانيكا

والفلك والهندسة وغيرهما من العلوم المختلفة، بينما في القراءة الثانية كانت العلوم العملية أكثر إلحاحاً من غيرها ليعوض عن طريقها ما فات من تخلف. إلا أن التركيز قد تم على العلوم الإنسانية والاجتماعية ونتائج العلوم العملية. أيضاً تميزت القراءة الأولى في أنها كانت معيناً على بناء قام به القارئون، بينما في القراءة الثانية لم يكن يُراد بناء معين بقدر ما كان فهماً أو تمثلاً أو نقداً حسب اتجاهات القارىء. فالقراءة الأولى كانت قراءة هاضمة ومستوعبة بل ومتفهمة بينما اتسمت القراءة الثانية بأنها قراءة في الغالب نقدية، إذ أنها قامت على النقد لتأكيد الهوية، لذا نجد في القراءة الثانية، أنه حتى عند القبول ببعض الآراء فقبولها يوظف في تأكيد الهوية القومية التي أصبحت مهددة أكثر من أي وقت مضى خاصة لدى التراثيين.

إن التقدم العلمي الذي أنجزه الغرب والغزو الإستعماري الذي تم في أعقابه قد ألقيا بظلهما على القراءة الثانية، خاصة في ظل الظروف الحادة التي عاشها مفكرو القراءة الثانية، مما نتج عنه آراء مختلفة بل وشديدة التباين، فأدى ذلك في النهاية إلى تعدد القراءات، فالقراءة الأولى تكاد تكون واحدة وإن اختلفت قليلاً فيما بينها، بينما القراءة الثانية كانت عدة قراءات متباينة ساهم فيها الموقع الاجتماعي للقارىء، وتكوينه الثقافي سواء الديني أو العلماني ومدى اطلاعه على الفكر والحياة الغربية عموماً. وإذا كانت القراءة الأولى قد سلمت من أثر الغرب وتأثيراته على كيفية القراءة ذاتها، فإن القراءة الثانية لم تسلم. والحقيقة أن الإستشراق قد لعب دوراً عظيم الأهمية في هذه القراءة الثانية بحيث أصبح ذا تأثير سواء بالسلب أو الإيجاب تبعاً لغاية وهدف العمل الاستشراقي ذاته الذي لم يكن كله منزهاً مع اختلاف توجهاته وأحياناً المصالح المتضاربة التي يعمل في خدمتها. إن القراءة الأولى كانت ذات مصادر لغوية وحضارية متنوعة، اذ تمت الاستفادة من اللغات العبرية والسريانية والفارسية، والهندية واللاتينية وعلى وجه الخصوص اليونانية، وقد كانت الترجمات المعاصرة أيضاً ترجمات من مصادر لغوية متنوعة ولكنها كانت تعبر عن حضارة واحدة حيث انقضى عصر اللغة الواحدة، فبعد أن ترجم الغرب من العربية إلى اللغة اللاتينية كانت الحركات القومية الأوروبية قد أهالت التراب على اللاتينية، فأصبحت اللغات القومية هي السائدة وبالتالي تمت الترجمات من الإنجليزية والفرنسية والإيطالية والألمانية. وعلى الرغم من تعدد اللغات في العصر الحديث إلا أنها كانت تعبر جميعاً عن ثقافة وحضارة واحدة خرجت عن اللاتينية. لذا لا نبعد عن الحقيقة إذا قلنا إن الترجمات في عصر النهضة اقتصرت على ترجمة وقراءة الغرب الأوروبي، بينما كانت في عصر التدوين أكثر انفتاحاً وتفاعلاً مع الشعوب الأخرى التي نقلوا عنها، حيث إن علاقة الدولة العربية الإسلامية بتلك الشعوب كانت علاقة حية، علاقة احتكاك وتفاعل سواء سلباً أو إيجاباً (حرباً أو سلماً)، بينما كان المترجم في العصر الحديث منقطعاً عن تلك العلاقة الحية لأنه إما قد زار الغرب بسرعة ولم يقم فعاد منبهراً، أو مكث في الغرب فترة وشارك في أهم أحداثه الثقافية ثم عاد ليجتر التجربة ويترحم على أيامه هناك، أو لم يزر الغرب على الإطلاق ولكنه يعرفه عن طريق السمع والقراءة فتظل في نفسه صورة الغرب الأسطورية والخيالية، وكل هذه العلاقات لم تكن علاقات احتكاك حي وتفاعل خلاق بين المترجم وظروفه المحيطة وشروطها التاريخية، وبين الحضارة التي يترجمها وهو يعايشها.

وختاماً لتلك الدراسة نود التأكيد على بعض النقاط الهامة التي تخص طبيعة رؤيتنا للحضارة الإنسانية من خلال الحكم على هذا التفاعل الذي تم عبر القراءتين السابقتين للغرب باعتبار أن هاتين القراءتين شكل من أشكال الحوار بين الحضارات

لخلق ما يسمى بالحضارة الإنسانية، والتي نعتبرها كلاً واحداً لا يتجزأ، فحوار الحضارات حوار خلاق قائم منذ وجد الإنسان على الأرض، ومن المؤكد أنه سيستمر طالما استمر الإنسان في التفكير والإختراع والتفلسف، ومن هنا تصبح كلمة الأنا في مقابل الآخر - في نظرنا - كلمة غريبة إذا استخدمت كمزلاق نغلق به على ذواتنا، إذ الأنا لا يمكن أن يوجد مبدع خلاق وفاعل دون أن يتعلم ويعلم، دون أن يتأثر ويؤثر، دون أن يقدم ويسهم من خلال ثقافته في حضارة الانسانية، دون أن يساهم في عملية التراكم الثقافي للإنسانية جمعاء. إن الأنا بالإضافة للآخر لم يصلا بعد إلى تكون أخير ونهائي، لا اليوم ولا في أي لحظة تاريخية سابقة أو قادمة، وسيظلان مفتوحين وناقصين، ما ظلّ الفكر الإنساني والحضارة الإنسانية قائمين، إنهما مشروعان دائمان لا يتخيل في يوم ما أن ينغلقا أو ينكفئا، إلا في خيال البعض ممن يتصورون أنفسهم بعيدين عن حركة التاريخ والواقع، وحركة التاريخ لا تعبأ بما في مخيلاتهم، فتظل تسير وتتقدم إلى أن يفيقوا وكأنهم أهل الكهف! كما أن فكرة الأنا والآخر كما يطرحها السلفيون، ما كانوا ليصلوا اليها سوى باطلاعهم على فكر الآخر الذي يرفضونه، وإذا نظرنا إلى بنية أفكارهم حول هذا الموضوع سنجد أنها تعتمد في أغلبها على الفكر الغربي كخلفية منهجية وعلى أسسه في التحليل، لذا نرفض الإنغلاق على الذات باسم الأصالة كما أننا سنرفض وبنفس الحزم نزعة المركزية الأوروبية Centrisme بمعناها الأناني السلبي لأنها تنظر إلى الشعوب الأخرى كملحقات، ويتبناها بعض الليبراليين العرب باسم المعاصرة، حتى لا نتحول في المقابل إلى دمى مشوهة غير فاعلة أو مجرد صدى منفعل. لذا نحن نرفض المنهجين معاً، لأنهما يفترضان مقدماً صحة مقولة الصراع الحضاري وسيادة حضارة بعينها في مقابل امحاء الأخرى بحيث تستحيل قراءة الحضارات لبعضها البعض، حين يفترضون قطيعة تاريخية غير مبررة بين الحضارات، وبالتالي يسقط من حساباتهم فكرة الحوار الحضاري والقراءات المتبادلة التي هي الأصل الركين للتقدم الحضاري عبر العصور المختلفة، يسقط من رؤاهم فكرة التفاعل الخلاق بين الحضارات، فكرة إنسانية الحضارة الإنسانية وتراثها في تنوع روافدها وغنى معانيها وعمق مدلولاتها.

الحواشي

(1) اسماعيل مظهر وآخرون، **نواح مجيده من الثقافة الإسلامية**، هدية المقتطف السنوية، 1938، ص 36.

(2) جاء عن هنري كوربان في كتابه **islamique histoire de la philosophie** إن الإمبراطور جوفيان هو الذي تخلى للفرس عن مدينة نصيبين، ص 31.

(3) القاضي عبد الجبار، المغنى، ج 5، ص 84.

(4) د. علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 1، دار المعارف، القاهرة، ط 8، 1981، ص 96.

(5) على خلاف ما ذكره د. النشار في مرجعه السابق، نفس الموضع.

(6) على خلاف ما ذكره د. النشار في مرجعه السابق من أنه ظهر في أوائل القرن الثاني الميلادي وأيضاً على خلاف ما ذكره

الشهرستاني في الملل والنحل، ج 2، ص 44، من ان نسطور ظهر أيام المأمون.

(7) نسطوريوس هو نفس الإسم الذي نراه في بعض المراجع نسطور إلا أن التسمية الأولى باللغة الرومانية بينما الثانية باليونانية.

(8) إسماعيل مظهر وآخرون، مرجع سابق، ص 36.

(9) Henry Corbin, **Histoire de la philosophie islamique** nrf, Gallimard, 1968 p 31.

(10) إسماعيل مظهر وآخرون، مرجع سابق، ص 36.

(11) المرجع السابق، ص 36، ص 37.

(12) Abdurrahman BADAWI, **la Transmission de la philosophie Grecque Au monde Arabe**, Vrin, Paris, 2éd, 1987, P 13.

(13) Ibrahim MADKOUR, **L'organon d'Aristote dans le Monde Arabe** Vrin, Paris. Seconde éd, 1969, P 27. & Leclerc, **l'histoire de la medecine Arabe** T.1, P 254.

(14) Ibid, P 26.

(15) ابن العبري، **تاريخ مختصر الدول**، طبعة صالحاني، ص 182.

(16) د. علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي**. . مرجع سابق، ص 108، 109.

(17) المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص 121 ـ 123.

(18) Henry Corbin, réf No 9,P 31.

(19) إسماعيل مظهر وآخرون، مرجع سابق، ص 36.

(20) د. سامي النشار، مرجع سابق، ص 108.

(21) المرجع السابق، ص 106 بالإضافة الى Henry Corbin, P 32

(22) المرجع السابق، نفس الموضع.

(23) Henry Corbin réf No 9,P 32

(24) Ibid, 32. بالإضافة الى د، سامي النشار، ص 106.

(25) أبو اسحق الحصري القيرواني، **زهر الآداب**، ج 1، ص 27.

(26) Henry Corbin réf No 9, P 32.

(27) إسماعيل مظهر وآخرون، مرجع سابق، ص 39، 40.

(28) المرجع السابق، ص 40.

(29) Henry Corbin réf No 9, P 32.

(30) إسماعيل مظهر وآخرون، مرجع سابق، ص 38.

(31) د. سامي النشار، مرجع سابق، ص 104.

(32) لويس غرديه وج. قنواتي، **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، تعريب د. صبحي الصالح ود. فريد جبر، ج 1، دار العلم للملايين، بيروت، ص2، 1978، ص 70.

(33) مثل الأصمعي 830 م، وابى عبيده 825 م، والمبرد 898 م، والسكري 888 م، وابن دريد 934 م.

(34) لويس جرديه وج. قنواتي، مرجع سابق، ص 71.

(35) المرجع السابق، نفس الموضع.

(36) ابن النديم، **الفهرست**، ص 120، ص 243.

(37) د. سامي النشار، مرجع سابق، ص 107.

(38) اسماعيل مظهر وآخرون، ص 41.

(39) Henry Corbin, réf No 9 p,33.

(40) د. سامي النشار، مرجع سبابق، ص 107.

(41) إسماعيل مظهر وآخرون، ص 41.

(42) A. BADAWI, réf No 12, P 17, 18.

(43) Ibid, P 21.

(44) Henry Corbin, réf No 9, P 33.

(45) A. BADAWI, réf No 12, P 35.

(46) Ibid, P 36.

(47) Ibid, P 16.

(48) Ibid, P 17.

(49) I. MADKOUR, réf No 13, P 27.

(50) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، ج 1، ك 1، دار احياء التراث العربي، بيروت، ص 80 (الحاشية).

(51) أديب ديمتري، احدى محاضراته بباريس، يوليو 1989.

(52) د. سامي النشار، مرجع سابق، ص 210.

(53) د. أحمد عزت عبد الكريم، **تاريخ التعليم في عصر محمد علي**، القاهرة، 1938، ص 24.

(54) لمزيد من المعلومات أنظر د. جمال الدين الشيال، **رفاعه رافع الطهطاوي**، سلسلة نوابغ الفكر العربي 24، دار المعارف، القاهرة ص 30 إلى 36.

(55) المرجع السابق، ص 34، 35.

(56) مجدي عبد الحافظ، **اتجاهات نظرية التطور في الفكر العربي المعاصر**، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة باريس 10، نانتير.

(57) استبعدنا من هذه التقسيمة الاتجاه السلفي الجامد والذي وقف كلية في مقابل كل ما هو جديد منغلقاً على ذاته، مجتراً للماضي دون ادنى اعتبارات تاريخية، خاصة وقد وقف بالمرصاد لكل ترجمة وتصدى لكل رأي جديد يخرج عن إطاره الديني، ولهذا لم يكن له أي دور إيجابي في عملية قراءة الغرب التي نحن بصددها.

(58) الطليعة، السنة الثالثة، عدد خاص 6، يونيو 1967.

(59) د. عبد الله العمر، المقتطف، رائدة العلم الحديث في العالم العربي، **كتاب العربي الثالث**، يوليو 84، ص 16.

(60) المصدر السابق.

(61) رجاء النقاش، **كتاب العربي الثالث**، ص 130.

(62) د. حسين فوزي النجار، الاعلام 4، **أحمد لطفي السيد**، ط 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص 103.

(63) المرجع السابق، ص 98.

(64) المرجع السابق، نفس الموضوع.

(65) المرجع السابق، ص 101.

(66) سلامة موسى، **ما هي النهضة**، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 116.

(67) مجدي عبد الحافظ، **اتجاهات نظرية التطور**.. مرجع سابق.

(68) المرجع السابق.

(69) ابو حيان التوحيدي، **الامتاع والمؤانسة**، القسم الأول، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1978، ص 146 الى ص 171.

(70) مجدي عبد الحافظ، **اتجاهات نظرية التطور**.. مرجع سابق.

(71) ابو نصار العربي، جريدة الشعب، عدد 275، 5 يناير 1913، ص 241.

(72) محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، دار الفكر الحديث، لبنان، ط 2، 1965، ص 118.